Prefácio

Circunstâncias imprevistas atrasaram a impressão do volume II deste livro. Aproveitei a demora para completar a bibliografia de certos capítulos, mencionando os trabalhos publicados em 1977 e no início de 1978. As bibliografias são de extensão desigual, pois tive de multiplicar as informações referentes a questões menos familiares aos não especialistas (por exemplo, as religiões proto-históricas da China, de celtas, germanos e trácios; a alquimia; a apocalíptica; o gnosticismo etc.).

A fim de não aumentar as proporções do livro, transferi para o próximo volume as seções dedicadas às religiões do Tibete, Japão e Ásia central e setentrional. Por conseguinte, tive de dividir o volume III em duas partes: a primeira, da irrupção do islã e da voga do tantrismo até Gioacchino da Fiore e os movimentos milenaristas dos séculos XII e XIII; a segunda, do descobrimento das religiões mesoamericanas até as teologias ateístas contemporâneas.*

Cumpre-me agradecer aos meus amigos e colegas, professores Paul Ricœur e André Lacocque, e ao sr. Jean-Luc Pidoux-Payot, que tiveram a gentileza de ler e rever os diferentes capítulos deste volume II. Ainda desta feita a obra não teria sido levada a termo sem a presença, o carinho e a dedicação de minha mulher.

Mircea Eliade
Universidade de Chicago

* A segunda parte não foi publicada. Mircea Eliade morreu em 1986, sem haver concluído a redação. (N.E.)

XVI. As religiões da China antiga

126. Crenças religiosas na época neolítica

Tanto para o historiador da cultura quanto para o historiador das religiões, a China constitui privilegiado tema de pesquisas. Os mais antigos documentos arqueológicos remontam ao sexto e ao quinto milênios. Em certos casos, pelo menos, podemos acompanhar a continuidade das diferentes culturas pré-históricas e até determinar sua contribuição para a formação da civilização chinesa clássica. Por outro lado, assim como o povo chinês descende de múltiplas combinações étnicas, sua cultura constitui uma síntese complexa e original em que se pode perceber a contribuição de várias fontes.

A primeira cultura neolítica é a de Yang-chao, cujo nome deriva da aldeia onde se encontraram, em 1921, vasos de argila pintada. Uma segunda cultura neolítica, caracterizada por uma cerâmica negra, foi descoberta em 1928, nas proximidades de Lung-chao. Contudo, só depois de 1950 foi possível classificar todas as fases e perfis das culturas neolíticas, graças às inúmeras escavações efetuadas nas três décadas subsequentes. Com o auxílio da datação por carbono radiativo, a cronologia foi radicalmente modificada. Em Pan-p'o (na província de Chensi), desenterrou-se o mais antigo sítio pertencente à cultura Yang-chao; a datação com carbono 14 indica ~ 4115 ou ~ 4365. O sítio foi ocupado, no quinto milênio, durante 600 anos. Pan-p'o, no entanto, não representa o primeiro estágio da cultura Yang-chao.[1] Segundo Ping-ti Ho, autor da mais recente síntese sobre a pré-história chinesa, a agricultura praticada no sexto milênio era uma invenção local, tal como a domesticação de certos animais, a cerâmica e a metalurgia do bronze.[2] Ora, ainda recentemente explicava-se o desenvolvimento das culturas neolíticas e da Idade do Bronze chinesa pela difusão da agricultura e da metalurgia a partir de um ou de vários centros do Oriente antigo. Não nos cabe tomar partido nessa controvérsia. Parece certo é que, na China, determinadas tecnologias foram inventadas ou radicalmente modificadas. É também provável que a China proto-histórica

tenha recebido muitos elementos culturais de origem ocidental difundidos através da Sibéria e das estepes da Ásia central.

Os documentos arqueológicos podem nos informar sobre certas crenças religiosas; seria porém inútil concluir que essas crenças representam todo o sistema religioso das populações pré-históricas. A mitologia, a teologia, a estrutura e a morfologia dos rituais dificilmente se deixam decifrar com base apenas no material arqueológico. Assim, por exemplo, os documentos religiosos revelados pelo descobrimento da cultura neolítica de Yang-chao referem-se quase totalmente às ideias e crenças relacionadas ao espaço sagrado, à fertilidade e à morte. Nas aldeias, a casa comunal acha-se situada na parte do centro, cercada de pequenas habitações semienterradas. A orientação da aldeia, tanto quanto a estrutura da habitação, com seu lameiro central e o buraco para dar saída à fumaça, indicam uma cosmologia compartilhada por muitas sociedades neolíticas e tradicionais (cf. §12). A crença na sobrevivência da alma é ilustrada pelos utensílios e alimentos depositados nas sepulturas. As crianças eram enterradas perto das habitações, em grandes urnas munidas de uma abertura na parte de cima, a fim de permitir que a alma saísse e retornasse.[3] Em outras palavras, a urna funerária era a "casa" do morto, ideia amplamente expressa no culto dos antepassados na Idade do Bronze (época Chang).

Os vasos de argila pintados de vermelho e decorados com o "tema funerário" (*death pattern*) são interessantes.[4] Três motivos iconográficos – o triângulo, os quadrados e o caurim – encontram-se exclusivamente nos vasos funerários. Ora, esses motivos são solidários de um simbolismo bastante complexo, que associa as noções de união sexual, nascimento, regeneração e *re*nascimento. Pode-se presumir que essa decoração assinale a esperança da sobrevivência e de um "renascimento" no outro mundo.

Um desenho onde aparecem dois peixes e duas figuras antropomorfas representa provavelmente um ser sobrenatural ou um "especialista do sagrado", feiticeiro ou sacerdote.[5] Mas ainda não se chegou a uma interpretação definitiva. Os peixes sem dúvida têm uma significação ao mesmo tempo sexual e relativa ao calendário (a estação da pesca corresponde a um momento particular do ciclo anual). A distribuição das quatro figuras pode sugerir uma imagem cosmológica.

Segundo Ping-ti Ho (p.275s.), as sociedades da época Yang-chao observavam as regras da descendência matrilinear. Em contrapartida, o período seguinte, o de Lung-chao, indica a passagem para uma sociedade patrilinear, caracterizada pela predominância do culto dos antepassados. No rastro de outros pesquisadores, Ho interpreta certos objetos de pedra, e a sua reprodução nos vasos pintados, como símbolos fálicos. Tal como Karlgren, para quem o

pictograma *tsu*, que designa o “ancestral”, tinha por origem o desenho de um falo, Ho vê na multiplicidade dos emblemas fálicos a importância adquirida pelo culto dos antepassados.[6] O *death pattern*, como acabamos de ver, contém certamente um simbolismo sexual. Carl Hentze, no entanto, explica os diversos objetos e desenhos “fálicos” como representações de uma “casa da alma”; algumas peças de cerâmica de Yang-chao reproduzem modelos de pequenas choupanas – que são ao mesmo tempo urnas funerárias – comparáveis às peças análogas da pré-história europeia e à choupana dos mongóis. Essas “casinhas da alma”, copiosamente atestadas na pré-história da China, são as precursoras da “tábula dos antepassados” das épocas históricas.[7]

Em resumo, as culturas de Yang-chao e de Lung-chao revelam crenças específicas às outras civilizações neolíticas: solidariedade entre vida, fertilidade, morte e pós-existência, e portanto a concepção do ciclo cósmico ilustrado pelo calendário e atualizado pelos ritos; a importância dos antepassados como fonte do poder mágico-religioso; o “mistério” da conjugação dos contrários (provado também pelo *death pattern*), crença que de algum modo antecipava a ideia da unidade/totalidade da vida cósmica e que será a ideia dominante nas épocas posteriores. Importa acrescentar que grande parte da herança neolítica se conservou, com inevitáveis modificações, nas tradições e práticas religiosas das aldeias.

127. A religião na Idade do Bronze: o deus do Céu e os antepassados

Nossas informações são sensivelmente melhores a partir da dinastia dos Chang (~ 1751-1028). Ela corresponde grosso modo à proto-história e ao começo da história antiga da China. A época dos Chang apresenta como características a metalurgia do bronze, o aparecimento dos centros urbanos e das cidades-capitais, a presença de uma aristocracia militar, a instituição da realeza e os primórdios da escrita. No que se refere à vida religiosa, a documentação é bem farta. Dispomos, em primeiro lugar, de rica iconografia, ilustrada sobretudo por magníficos vasos rituais de bronze. Por outro lado, os túmulos reais informam-nos sobre certas práticas religiosas. Mas são principalmente as inúmeras inscrições oraculares, gravadas em ossos de animais e em carapaças de tartaruga, que constituem uma fonte preciosa.* Finalmente,

---

* Trata-se de um método divinatório bastante difundido na Ásia setentrional: fazia-se a pergunta, aqueciam-se os ossos ou as carapaças, e os adivinhos interpretavam as formas das trincaduras. Depois, gravavam-se ao lado dessas trincaduras a pergunta e a resposta.

algumas obras posteriores (*O Livro das odes*, por exemplo), a que Karlgren chama "*free Chou texts*",[8] contêm muitos materiais antigos. Acrescentemos, porém, que essas fontes apenas nos esclarecem sobre certos aspectos da religião dos Chang, em primeiro lugar sobre as crenças e rituais do clã real; tal como acontecia na época neolítica, a mitologia e a teologia permanecem em grande parte desconhecidas.

A interpretação dos documentos iconográficos nem sempre é certa. Concorda-se em reconhecer certa analogia com os motivos atestados na cerâmica pintada de Yang-chao,* e, ademais, com o simbolismo religioso das épocas posteriores. Hentze (*Bronzegerät*, *Kultbauten*, p.215s.) interpreta a conjunção dos símbolos polares como ilustrações de ideias religiosas relacionadas à renovação do tempo e à regeneração espiritual. Igualmente importante é o simbolismo da cigarra e da máscara *t'ao-tieh*, que sugere o ciclo dos nascimentos e renascimentos: a luz e a vida emergindo das trevas e da morte. Também notável é a união das imagens antagônicas (serpente de penas, serpente e águia etc.), ou, em outras palavras, a dialética dos contrários e a *coincidentia oppositorum*, tema central para os filósofos e místicos taoistas. Os vasos de bronze representam urnas-casas.[9] Suas formas derivam quer da cerâmica, quer de protótipos de madeira.[10] A admirável arte animalista revelada pelos vasos de bronze teve por modelo, muito provavelmente, gravuras entalhadas em madeira.[11]

As inscrições oraculares revelam-nos uma concepção religiosa ausente (ou inapreensível?) nos documentos do neolítico, em especial a preeminência do deus supremo celeste, Ti (senhor) ou Chang-ti (o senhor do alto). Ti comanda os ritmos cósmicos e os fenômenos naturais (chuva, vento, seca etc.), concede a vitória ao rei e assegura a fartura das colheitas; ou, ao contrário, provoca os desastres e envia as doenças e a morte. Prestam-lhe duas espécies de sacrifícios: no santuário dos antepassados e ao ar livre. Mas, como acontece com outros deuses celestes arcaicos (cf. o nosso *Traité d'histoire des religions*, §14s.), seu culto deixa transparecer certo declínio da primazia religiosa. Ti mostra-se distante e menos ativo que os antepassados da estirpe real, diminuindo o número de sacrifícios que lhe são oferecidos. Mas só ele é invocado quando se trata da fecundidade (a chuva) e da guerra, as duas principais preocupações do soberano.

Seja como for, a posição de Ti continua a ser suprema. Todos os outros deuses, assim como os antepassados reais, lhe são subordinados. Somente os antepassados do rei têm capacidade de interceder junto a esse deus; por

* A salamandra, o tigre, o dragão etc., ainda usados na iconografia e na arte popular chinesas, são símbolos cosmológicos já atestados no fim do neolítico. Cf. Carl Hentze, *Bronzegerät*..., p.40s., 55s., 132s., 165s.

outro lado, só o rei pode comunicar-se com seus antepassados, pois o rei é "o homem sem par".[12] O soberano fortalece sua autoridade com a ajuda dos antepassados; a crença no poder mágico-religioso desses antepassados legitimava o domínio da dinastia Chang. Os antepassados, por seu turno, dependem das oferendas de cereais e do sangue e da carne das vítimas que lhes são trazidas.[13] É inútil supor, como pensam certos estudiosos,[14] que, como o culto dos antepassados era tão importante para a aristocracia reinante, ele passou a ser progressivamente adotado por todas as camadas sociais. O culto já se achava bem implantado e com grande popularidade na época neolítica. Como acabamos de ver (p.18), integrava o sistema religioso (articulado em torno da noção do ciclo antropocósmico) dos mais antigos agricultores. Foi a preeminência do rei, cujo primeiro antepassado se supunha descender de Ti, que conferiu função política a esse culto imemorial.

O rei oferece duas séries de sacrifícios: aos antepassados; e a Ti e aos outros deuses. O serviço ritual estende-se às vezes por 300 ou 360 dias. A palavra "sacrifício" designa o "ano", uma vez que o ciclo anual é concebido como um ofício completo. Isso vem confirmar a importância religiosa do calendário, que assegura o retorno anual das estações. Nos grandes túmulos reais perto de Anyang, encontraram-se, ao lado de esqueletos de animais, numerosas vítimas humanas, provavelmente imoladas para acompanhar o soberano em sua viagem ao outro mundo. A escolha das vítimas (companheiros e serviçais, cães, cavalos) sublinha a importância considerável da caça (caça ritual?) para a aristocracia militar e o clã real.[15] Muitas das perguntas conservadas pelas inscrições oraculares referem-se à oportunidade e às possibilidades de êxito das expedições do rei.

Da mesma forma que as habitações, os túmulos compartiam o mesmo simbolismo cosmológico e desempenhavam a mesma função: representavam as casas dos mortos. Uma crença análoga poderia explicar o sacrifício humano quando da construção de edifícios, sobretudo templos e palácios. As almas das vítimas asseguravam a perenidade da construção; pode-se dizer que o monumento erguido servia de "novo corpo" para a alma da vítima.[16] Mas os sacrifícios humanos eram também efetuados com outros objetivos, a cujo respeito não dispomos de boas informações; é de supor que se visava à renovação do tempo ou à regeneração da dinastia.

A despeito das lacunas, é possível decifrar os traços gerais da religião na época dos Chang. A importância do deus celeste e do culto dos antepassados é indiscutível. A complexidade do sistema sacrifical (solidário de um calendário religioso) e das técnicas divinatórias pressupõe a existência de uma classe de "especialistas do sagrado", adivinhos, sacerdotes ou xamãs. Por fim, a icono-

grafia revela-nos a estrutura de um simbolismo ao mesmo tempo cosmológico e soteriológico, ainda pouco esclarecido, mas que parece antecipar as principais concepções religiosas da China clássica.

128. A dinastia exemplar: os Tcheu

Em 1028 a.C., o último rei Chang foi derrotado pelo duque de Tcheu. Este, numa proclamação famosa,[17] justificava sua revolta contra o rei pela ordem que recebera do senhor celeste de pôr termo a um domínio corrompido e execrável. Trata-se do primeiro enunciado da célebre doutrina do "mandato do Céu". O duque vitorioso tornou-se rei dos Tcheu, inaugurando assim a mais longa dinastia de toda a história da China (~1028-256). Para o que nos propomos, seria inútil resumir seus momentos de grandeza, suas crises e a decadência.[18] Basta-nos lembrar que foi do século VIII ao século III a.C., apesar das guerras e da insegurança geral, que se expandiu a civilização chinesa tradicional e que o pensamento filosófico alcançou seu apogeu.[19]

No princípio da dinastia, o deus celeste T'ien (Céu), ou Chang-ti (o senhor do alto), apresenta os traços de um deus antropomorfo e pessoal. Mora na Ursa Maior, no centro do Céu. Os textos põem em destaque sua estrutura celeste: ele tudo vê, observa e ouve; é clarividente e onisciente; seu decreto é infalível. T'ien e Chang-ti são invocados nos pactos e contratos. Mais tarde, a onisciência e a onividência do Céu são celebradas por Confúcio e por muitos outros filósofos, moralistas e teólogos de todas as escolas. Para estes últimos, porém, o deus do Céu vai progressivamente perdendo sua natureza religiosa; torna-se o princípio da ordem cósmica, o garantidor da lei moral. Esse processo de abstração e de racionalização de um deus supremo é frequente na história das religiões (cf. Brahman, Zeus, o deus dos filósofos na época helenística, no judaísmo, no cristianismo e no islamismo).

No entanto, o Céu (T'ien) continua a ser o protetor da dinastia. O rei é "filho de T'ien" e "regente de Chang-ti".[20] É por essa razão, em princípio, que só o rei está qualificado para lhe oferecer sacrifícios. É ele o responsável pelo desenvolvimento normal dos ritmos cósmicos; em caso de desastre – seca, prodígios, calamidades, inundações –, o rei submete-se a ritos expiatórios. Uma vez que todo deus celeste governa as estações, T'ien também exerce uma função nos cultos agrários. Por isso, o rei deve representá-lo nos momentos essenciais do ciclo agrário (cf. §130).

O culto dos antepassados prolonga em grande parte as estruturas estabelecidas na época dos Chang. (Entretanto, as informações de que dispomos

referem-se apenas aos rituais praticados pela aristocracia.) A urna-casa é substituída por uma tábula, que o filho depositava no templo dos antepassados. Quatro vezes por ano, realizavam-se cerimônias muito complexas; faziam-se oferendas de carne cozida, cereais e licores, e invocava-se a alma do antepassado. Este último era personificado por um membro da família, em geral um dos netos do morto, que distribuía as oferendas. Cerimônias análogas são bastante comuns na Ásia e em outros lugares; um ritual que punha em cena o representante do morto era praticado, muito provavelmente, na época dos Chang, ou mesmo já durante a pré-história.*

As divindades ctonianas e seus cultos têm longa história, sobre a qual estamos modestamente informados. Sabe-se que, antes de ser representada como mãe, a Terra era considerada uma força criadora cósmica, assexuada ou bissexuada.[21] Segundo Marcel Granet, a imagem da Terra-Mãe aparece a princípio "sob o aspecto neutro do lugar santo". Um pouco mais tarde, "a terra doméstica foi imaginada sob a aparência de uma força materna e nutridora".[22] Nos tempos antigos, os mortos eram sepultados no recinto doméstico, no lugar onde se conservavam as sementes. Ora, a guardiã das sementes continuou a ser, durante muito tempo, a mulher. "No tempo dos Tcheu, os grãos destinados a semear o campo real não eram de modo algum guardados no quarto do filho do Céu, mas nos aposentos da rainha" (ibid., p.200). Somente mais tarde, com o aparecimento da família agnática e do poder senhorial, o solo se converteu num deus. Na época do duque de Tcheu, havia inúmeros deuses do solo, hierarquicamente organizados: deuses do solo familiar, deus da aldeia, deuses do solo reais e senhoriais. O altar ficava em local descoberto, mas continha uma tábula de pedra e uma árvore – relíquias do culto original consagrado à Terra na qualidade de força cósmica. Os cultos campestres, articulados em torno das crises sazonais, representam provavelmente as primeiras formas dessa religião cósmica, pois, como acabamos de ver (§130), a Terra não era considerada unicamente uma fonte da fertilidade agrária. Por ser uma força complementar ao Céu, revelava-se parte integrante da totalidade cósmica.

Importa acrescentar que as estruturas religiosas que acabamos de evocar não esgotam a rica documentação sobre a época dos Tcheu (materiais

* Os retratos de homens com os braços levantados, gravados em relevos de argila, representam provavelmente antepassados ou sacerdotes de um culto ancestral (cf. Hentze, *Funde in Alt-China*, p.224 e prancha XL). Esse motivo iconográfico é atestado no neolítico e na época Chang (ibid., fig. 29, 30). Um excelente exemplo da "folclorização" do tema do ancestral é ilustrado por uma caixa de bronze do meado da época dos Tcheu: sobre a tampa estão representados, em estilo ingenuamente naturalista, um homem e uma mulher sentados de frente um para o outro; ibid., pranchas XLIII e 228.

arqueológicos e sobretudo grande quantidade de textos). Completaremos a exposição apresentando alguns mitos cosmogônicos e as ideias metafísicas fundamentais. Lembremos por enquanto que ultimamente os pesquisadores vêm concordando em salientar a complexidade cultural e religiosa da China arcaica. Tal como sucede com tantas outras nações, a etnia chinesa não era homogênea. Além disso, nem sua língua, nem sua cultura, nem sua religião constituíam inicialmente sistemas unitários. Wolfram Eberhard destacou a contribuição dos elementos étnicos periféricos – tai, tunguses, turco-mongóis, tibetanos etc. – à síntese chinesa.[23] Para o historiador das religiões, essas contribuições são preciosas: ajudam-no a compreender, entre outras coisas, o impacto do xamanismo setentrional sobre a religiosidade chinesa e a "origem" de certas práticas taoistas.

Os historiógrafos chineses estavam conscientes da distância que separava sua civilização clássica das crenças e práticas dos "bárbaros". Ora, entre esses "bárbaros", encontram-se muitas vezes etnias que foram parcial ou totalmente assimiladas e cuja cultura acaba por constituir parte integrante da civilização chinesa. Vamos lembrar apenas um exemplo, o dos Tch'u. Seu reino já se achava estabelecido por volta de ~ 1100 a.C. No entanto, os Tch'u, que tinham assimilado a cultura dos Chang, eram de origem mongol, e sua religião era caracterizada pelo xamanismo e pelas técnicas do êxtase.[24] A unificação da China sob a dinastia dos Han, embora provocasse a destruição da cultura dos Tch'u, facilitou a difusão de suas crenças e práticas religiosas por toda a China. É provável que muitos de seus mitos cosmológicos e práticas religiosas tenham sido adotados pela cultura chinesa; quanto a suas técnicas extáticas, voltamos a encontrá-las em certos círculos taoistas.

129. Origem e ordenação do mundo

Nenhum mito cosmogônico *stricto sensu* se conservou. Porém, podemos identificar na tradição historiográfica e em diversas lendas chinesas os deuses criadores, evemerizados e secularizados. Dessa maneira, conta-se que P'an-ku, um antropomorfo primordial, nasceu "no tempo em que o Céu e a Terra eram um caos semelhante a um ovo". Quando P'an-ku morreu, sua cabeça "converteu-se num pico sagrado, seus olhos transformaram-se no Sol e na Lua, a gordura, nos rios e nos mares, os pelos e cabelos, nas árvores e nos outros vegetais".[25] Reconhece-se a essência do mito que explica a Criação pelo sacrifício de um ser primordial: Tiamat (cf. §21), Purusa (§75), Ymir (§173). Uma alusão do *Chu-King* prova que os antigos chineses conheciam outro tema

cosmogônico, atestado em numerosos povos e em níveis diferentes de cultura: "O augusto senhor (Huang-ti) incumbiu Tch'ong-li de cortar a comunicação entre a Terra e o Céu, a fim de que cessassem as descidas [dos deuses]."[26] A interpretação chinesa do mito – especialmente dos deuses e espíritos que desciam à Terra para oprimir os homens – é secundária; a maior parte das variantes exalta, ao contrário, o caráter paradisíaco da época primordial, quando a extrema proximidade entre Céu e Terra permitia que os deuses descessem e se misturassem aos seres humanos, e que os homens subissem ao Céu escalando uma montanha, árvore ou escada, ou ainda deixando-se carregar pelas aves. Como resultado de certo acontecimento mítico (um "erro ritual"), o Céu viu-se brutalmente separado da Terra, cortou-se a árvore ou o cipó, ou aplanou-se a montanha que tocava o Céu. No entanto, certos seres privilegiados – xamãs, místicos, heróis, soberanos – são capazes de, em êxtase, subir ao Céu, restabelecendo assim a comunicação interrompida *in illo tempore*.[27] Voltamos a descobrir, ao longo de toda a história da China, o que se poderia denominar a nostalgia do Paraíso, ou seja, o desejo de reintegrar, pelo êxtase, uma "situação primordial": aquela representada pela unidade/totalidade original (*huen-tuen*) ou o tempo em que era possível encontrar diretamente os deuses.

Finalmente, num terceiro mito, trata-se de um casal irmão-irmã, Fu-hi e Niu-kua, dois seres de corpo de dragão que costumam aparecer na iconografia enlaçados pelas caudas. Por ocasião de um dilúvio, "Niu-kua reparou o Céu azulado com pedras de cinco cores, cortou as patas de uma grande tartaruga a fim de erguer quatro pilares nos quatro polos, matou o dragão negro (Kong-kong) para salvar o mundo, amontoou cinzas de junco para deter as águas transbordadas".[28] Relata outro texto que, após a Criação de Céu e Terra, Niu-kua modelou os homens com terra amarela (os nobres) e lama (os pobres e miseráveis).[29]

Podemos também decifrar o tema cosmogônico na tradição historicizada de Yu o Grande. No reinado do imperador (mítico) Yao, "o mundo ainda não estava em ordem, as vastas águas corriam de maneira desordenada e inundavam o mundo". Ao contrário de seu pai, que, para dominar as águas, construíra diques, Yu "cavou a terra e fez com que [as águas] escorressem para os mares, perseguiu serpentes e dragões, obrigando-os a se instalar nos pântanos".[30] Todos esses motivos – a Terra recoberta de água, a multiplicação das serpentes e dos dragões – têm uma estrutura cosmogônica. Yu exerce o papel de um demiurgo e herói civilizador. Para os letrados chineses, a ordenação do mundo e a fundação das instituições humanas equivalem à cosmologia. O mundo é "criado" quando, expulsando as forças do mal para os quatro horizontes, o soberano instala-se num "centro" e conclui a organização da sociedade.